

デュルケムからパーソンズへの継承関係に関する一考察

— 行為理論と文化理論の地平から —

白石 哲 郎

〔抄 録〕

本稿の目的は、デュルケムからパーソンズへの学説的な継承関係を、行為理論と文化理論の二つの次元で跡づけることにある。近年までパーソンズの理論研究は、ウェーバーとの関連から行われる傾向があった。たしかにウェーバーの社会学は、行為者が主観的に抱く美的、道徳的な諸信念や宗教的倫理といった価値概念（価値合理性）を媒介に、功利主義の伝統では無知や迷信、あるいは異常性の枠に押しやられていた「非合理的なものの合理的把握」に努めた点で、パーソンズに多大な影響を与えたことはいうまでもない。ただ一方で、パーソンズの価値概念は、「社会規範」の相貌を帯びたものであり、むしろデュルケムの「集合意識」との結びつきを色濃く反映している。さらに文化概念を、行為者の志向要素が記号の体系＝シンボルシステムとして客体化されたものと規定する発想も、宗教的な信念が、聖的象徴物との関係のなかで客観化される側面を強調したデュルケムのシンボリズム観を発展的に受け継いだものである。

共有された価値や規範を秩序問題の要に据えるパーソンズの行為理論と文化理論が、ウェーバーよりもデュルケムの社会学理論とより直截的な継承関係にあるという事実は、社会学説史におけるパーソンズの位置づけを再確認するうえで重要な意味をもっている。

キーワード：社会規範、集合意識、シンボルシステム、共通価値、社会統合

1, パーソンズ行為理論を貫く社会秩序へのまなざし

本稿の目的は、T. パーソンズの行為理論と文化理論のいずれの部分に、E. デュルケムからの学説的影響がみてとれるかを明示することにある。両者の継承関係を跡づけるにあたって、まずは初期のパーソンズ社会学を代表する「主意主義的行為理論 (voluntaristic theory of action)」に目を向けてみたい。行為次元の理論的継承関係を文化次元の理論的継承関係に先立って論証する必要があるのは、パーソンズの機能主義的文化理論が、主意主義的行為理論の

文脈においてデュルケムから受け継いだ規範的な思考を、価値や儀礼といった文化領域にいつそう関連づけながら体系化させたものだからである。

パーソンズは『社会的行為の構造』（1937）において、「実証主義（positivism）」の系譜からデュルケムのほかに A. マーシャルと V. パレートを、「理想主義（idealism）」の系譜からは M. ウェーバーを選定し、それぞれの学説を厳密に検討する。その結果、西欧の思想史を代表する「これらの人びとの仕事がある単一の理論に向かって収斂しているという事実」（Parsons, 1937a=1976: 126）が認められるとし、そのなかから「主意主義」と呼ぶほかない新たな行為理論の立場が生起しつつあると主張した。

パーソンズの当初の社会学的関心が、主意主義的行為理論の構想にあったことは疑いようのない事実である。彼はまず、行為が行為として成り立つための最小要件を定めるべく、「目的（end）」（行為が志向している事象の未来状態）、「条件（condition）」（行為者をとりまく状況のうち、行為によって自由に制御できないもの）、「手段（means）」（行為者をとりまく状況のうち、行為によって自由に制御できるもの）、「規範的志向（normative orientation）」（手段と目的との関係様式を規定する選択規準）の四つの要素から構成される「単位行為（unit act）」（行為の図式において最少単位をなすもの）を提示する。係る分析枠組は、いずれの行為理論にも適用されるが、ラディカルな実証主義においては規範的要素が排除され、同じくラディカルな理想主義においては条件的要素が排除される傾向を示す。パーソンズによれば、両者の相互作用の過程をバランスよく内包しているのは主意主義である。この第三の理論的立場が、とりわけウェーバーの理想主義とデュルケムの実証主義との統合を企図したものであるという事実は、パーソンズが、行為者の主観的な動機や信念の果たす役割を強調しつつ、それら行為目的の主要な規定因を、集合的な価値や規範の存在に見出していることから読み取れる。

単位行為の水準でみるかぎり、ともに「手段－目的図式（means－end schema）」を行為の基軸に据える点において、主意主義的行為理論は功利主義的行為理論にその原型を求めることができる（厚東、1980）。つまり両者は「分析的意味における行為の目的と、状況に属する行為要素との峻別」（Parsons, 1937a=1976: 104）を前提とし、しかも規範への行為者の同調および、それによる手段－目的関係の制御という視点をふくんでいるのである。

にもかかわらず、主意主義の立場からパーソンズが批判し、超克の対象にしたのは、「少なくとも社会生活の経済的局面では、個々人が自分の自己利益と私的目標を追求していくことが、万人の欲求最大充足を帰結し、そのための自動的で自己制御的なメカニズムが作動しており、われわれはその恩恵に浴しているという信念」（Parsons, 1937a=1976: 19）を標榜するスペンサー流の功利主義であった。単位行為において、主意主義と功利主義は構造的に同型である一方で、決定的に異なっているのは目的の位置づけと規範の性格である。功利主義の場合、行為の目的は、それが「道理にかなっているかどうか」の内在的な吟味を経ることなく、所与のものとして受容されている。さらに目的追求を行為概念の基本に置きながらも、手段－目的関係を個人主義的に考察する傾向ゆえに、目的相互の関係性について積極的な言及が何ら行われ

ない。規範的要素に関していえば、「能率の合理的規範」という特殊なタイプへの過度の偏向がみられる。つまり功利主義では、「手段－目的関係を支配する規範的要素に関して、他のいかなる積極的な観念も存在していない」(Parsons, 1937a=1976: 95) (傍点著者) のである。

パーソンズの議論に従えば、功利主義的行為理論の特性は「原子論的傾向 (atomistic tendency)」、「合理的な手段－目的分析 (rationalistic means-ends analysis)」、「目的のランダム性 (ends are random)」の三つに要約されよう。行為が概念的に孤立した単位として個人主義的に捉えられるのも、目的を状況に関係づける規範的要素が合理性の面からしか指定されないのも、統計的意味でランダムなものとして目的が前提されるのも、結局のところ個々の行為を社会関係の次元で把握する認識や、目的同士の関係を統合的視点から問おうとする姿勢が功利主義に欠如しているためである (油井、1995)。

パーソンズの理解において、功利主義はホッブスが示した理路を純粹にたどることになる。功利主義の人間は、自分達の「情念」— 行為のばらばらでランダムに変化する目的であり、その根本をなすのは「自己保存」である — を達成すべく、手段選択の合理性という規範に従う。係る選択的公準の仮定のもとで、「暴力と欺瞞」は入手可能な手段のうち最も有効なものと同定されるため、これらの双方あるいは一方を用いた目的追求は、競合相手を破滅させ屈服させようとする「万人の万人に対する闘争」に帰着してしまう。

パーソンズが功利主義から論理的に導出される無秩序 (共同体のカオスの様態) の要因としてあげるのは、「窮極的目的としてであれ、あるいは当面の目的としてであれ、こうした〔他者からの〕承認とサービスという二つのものを確保するための直接的で最も有効な手段」(Parsons, 1937a=1976: 153) の際限なき使用を排斥するような規範的要素の不在である。

ホッブスの場合、ばらばらに孤立した個人をいかにして統合するか、という集合主義的な思考を欠いていたために、「戦争状態」を克服する方途を「至上の権威」との契約 (自然権の譲渡) に求めるしかなかったが、パーソンズの場合、主意主義に特有の規範的要素である「共通価値による統合 (common value integration)」に解決の光を見出そうとした。

このことから明らかなように、初期の行為理論におけるパーソンズの関心は、諸個人の自由な意志が担保された状態で社会の秩序がいかにして可能か、という「ホッブスの秩序問題 (Hobbesian problem of order)」に集約されていたのである。

2, パーソンズの主意主義的行為理論に看取されるデュルケムからの影響

主意主義的行為理論の眼目は、秩序形成の基盤を「共通価値」、すなわち分有された道徳的な規範に求める視座にある。「パーソンズの主意主義は、道徳的規範に特別の位置を与えようとする努力であり、それと同時に、これまで道徳的規範がその中に投げ込まれてきた決定論的枠組を拒否する努力でもある。パーソンズは、道徳の力を強調しているのである」(Gouldner, 1970=1978: 257) (傍点著者)。

主意主義では、諸個人が道徳性をそなえた価値態度の実現へ向けて、これにコミットしようとする意志あるいは努力という意味での主体性（主意性）が重視される。パーソンズが共通価値を「創発的属性（emergent property）」として捉えるのは、それが社会関係の次元においてのみ生起するためである（個人行為に還元し得ない）。このように共通価値は、集合体にとって望ましい「当為（Sollen）」として分有可能な「社会規範」にほかならない。これは同じ規範的要素でも、個人にとっての合理性ないし能率性を一面的に強調する功利主義のそれとは決定的に異なるものである。パーソンズの想定する主意主義的人間像とは、規範の共有化をとおして他者の存在に配慮し、お互いの目的を相関づけながら協同できる主体であると同時に、係る規範のもとで手段－目的関係の比較考量を適切に行うことによって、自らもまた秩序を創造していける主体を指す。とくにパーソンズは、共通価値による集合体成員の統合という視座を打ち出すことで、功利主義のジレンマ（諸個人の合理的な目的追求によって帰結される自然状態）を克服しようとしたのである。「権力問題の解決は、……共通の価値体系——それは制度的規範の正当性、行為の共通の究極的目的、儀礼、その他さまざまな形で表出される——との関わりで諸個人が統合されているという共通の事実を指示している」（Parsons, 1937c=1989: 190）。

ところで、主意主義的行為理論の鍵概念ともいえる共通価値は、当初から社会関係の次元に附置されていることから窺い知れるように、デュルケムが個人の意識や心理には還元し得ない独自の社会的実在とみなした「集合意識（conscience collective）」に由来する。つまり、個人行為を方向づける主要因としてウェーバーが着目した行為者の思念する「主観的意味」よりも、「こうした価値概念は、パーソンズをむしろデュルケムの伝統に結びつける」（厚東、1980: 82）のである。「主意主義」という概念が、単に「個人の主体性」として解釈されるくらいがあったのも、パーソンズの行為理論が功利主義的个人主義の克服に向けられていたという事実だけでなく、そこで重視される共通価値について、集合意識の形態をとる社会規範を指示していることが正確に理解されていなかったためである（油井、1995）。パーソンズも指摘するように、デュルケムの集合意識は、それが共通の「理念的規範として『社会』と呼ばれる集合体の多様な成員を道徳的に拘束しているという事実こそ、その社会的側面の本領がある」（Parsons, 1937b=1982: 126）。

「共通価値統合」が中軸をなす主意主義的行為理論の基本的命題は、結論からいうと、行為と秩序の関係を問うデュルケム社会学から導き出されたものであり、このことを明確にするためには、デュルケムの理論的發展（実証主義から主意主義への行為理論の変遷）の跡づけを目的としたパーソンズの考察を振り返る必要がある。パーソンズが最初に注目するのは、デュルケムがすでに当初の理論形成期の段階において、「共有された道徳的価値が、[人間の社会的]行為においていかなる役割を果たすかという点に深い関心を寄せていた」（Parsons, 1937b=1982: 15）ことについてである。この時期を代表する『社会分業論』（1893）のなかでデュルケムは、経済的交換関係の基盤を専ら「個人的な利害」に置くスペンサーに批判の矛先を向

ける。

デュルケムにとって、社会の凝集性を最大化し、その構造的特徴を決定づけているのは分業にはかならない。「利己主義こそ人間性の出発点」とみなすスペンサーに対し、「社会がその成員たちに課して、生存のための闘争や自然淘汰というむきだしの活動をやわらげ、中和する、あの調整力というものを考慮に入れていない」(Durkheim, 1893=1971: 191)と論難したデュルケムは、市民による自発的な分業こそが、社会的統合に不可欠な「道德生活の本質的要素」であることを強調する。「分業の真の機能は二人あるいは数人のあいだに連帯感を創出することである」(Durkheim, 1893=1971: 58)。このように、「その初発から人間行為の道德的要素が強調されていた」(Parsons, 1937b=1982: 14)デュルケムの理論は、パーソンズにとって、社会秩序の問題に取り組むうえで確固たる礎石を提供するものであった。ただ一方で、パーソンズは、後の理論的發展の基軸をなす集合意識について、『社会分業論』の時点では、無個性かつ未分化な原始社会における「機械的連帯」にのみその役割が結びつけられていた点、さらにそうした「同じ社会の成員たちの平均に共通な諸信念と諸感情の総体」(Durkheim, 1893=1971: 80)を、あくまで実証主義的枠組から考究しようと企図していた点に、理論形成期におけるデュルケムの限界をみてとる¹。

パーソンズによれば、デュルケムが社会規範としての本質を集合意識に見出したのは、トーテミズムについて論じた『宗教生活の原初形態』(1912)においてである。同著でデュルケムは、「宗教的価値の共有体系」が、共同的な行為のなかで活性化されるとともに社会的統合を可能にするという、近代西欧では「価値態度の共有体系」、つまり道德が果たすのと同じの社会学的機能をそなえている事実を看破した。彼の宗教社会学をパーソンズが意義あるものとして評価するのは、「象徴がなかったなら、社会的感情は束の間しか存在しえないだろう」(Durkheim, 1912=1975上: 415)との言明に集約されるように、共通の宗教的観念が、その「直接的な象徴的表現」たる儀礼をとおして再生・強化され、終極的には諸個人を連帯させるという、「行為の主意主義的把握」に至ったからである。

パーソンズも着目するように、通常の経済生活(氏族小集団に分散して営まれる狩猟、採集、漁労)のなかで衰微した宗教的観念を再び活性化する際、儀礼は参加者全員の精神を忘我的な次元にまで高揚させる。「集合的沸騰(effervescence collective)」と祭儀生活のもつ役割や機能との関連は、デュルケムがトーテミズム研究において、とくに重視している部分である。彼にとって儀礼は、「われわれが経験する強烈な感情の発生地」(Durkheim, 1912a=1975: 397)にほかならず、またそうであるがゆえに、社会統合の象徴的媒介物として作用し得るのである。

デュルケムは、宗教を「神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連带的な体系、教会と呼ばれる同じ道德的共同社会に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である」(Durkheim, 1912a=1975: 86-87)(傍点著者)と定義する。ここでの信念とは、世界を聖なるものと俗なるものとに境界画定するところに「共通した特質」をもつ意識の状態であり、儀礼とは、聖物に対する人びとの振る舞い方を規定した行為の様式である。

このうち儀礼は、禁戒（abstention）の形態をとる「消極的儀礼」と、人びとを聖物に接近・結合させる「積極的儀礼」とに区別される。したがって通常、パーソンズがデュルケムの宗教社会学を検討する際に言及する儀礼とは、所謂「コロボリー」としての後者を意味している。

例えば、インティチュマ祭儀のなかでも食物上のコンミュニオンは、激しい所作と叫声をともなう舞踏と歌謡の只中で参加者全員の精神を膨張状態にいざなう。このときトーテム的原理（非人格的な神）の活性化は実感され、これを敬い信じる感情の再生と強化とともに「幸福の印象」（同一の目標を達成し得たという充足感）が約束される²。こうして人びとは、「互いに、同じ道徳的共同社会の部員であることを証明し合い、彼らを結合する親類関係の意識をもつ」（Durkheim, 1912b=1975: 222）のである。

行為と社会秩序との関係をめぐるデュルケムの主意主義的な着眼点は、第一に、儀礼が信仰上の価値態度を「強化し活性化する一つの様式として、社会的『連帯』との関連で極めて重要な役割を果たすものであった」こと、約言すれば「儀礼は、アノミーに向かう傾向を防御する基本的な機制の一つである」（Parsons, 1937c=1989: 113）こと、第二に、儀礼の参加者達が「能動的役割」の実践というかたちで「究極－価値態度、すなわち社会構造と連帯性の基盤をなす感情」（Parsons, 1937b=1982: 191）を活性化すべく努力していること、第三に、儀礼という会合の場で生じた「全般的な激昂」が契機となり、ときに新たな理念を伴って氏族共同体が創造されること、に集約されよう。

実際にデュルケムは、聖物に対する個人意識が、他我との結束を自覚させるような「共通的感情」に至るのは、「同じ叫びを発し、同じ言葉を発し、同じ対象について同じ所作をすることによってである」（Durkheim, 1912a=1975: 415）と述べているし、会合の参加者達が狂熱に駆られるがままに、新しい理念と秩序を生み出した事例としてフランス革命をあげるが、「これらの心的過程は、すべて、明白にも宗教の根本にあるのと同じもの」（Durkheim, 1912a=1975: 381）だということを強調している。パーソンズが新たな行為理論の構想に際してデュルケムから継承したのは、これら後期に特有の主意主義的視座であった（三つの視座が、先述したパーソンズの主意主義的行為者像に合致している点に注意されたい）。

「社会秩序の維持（maintenance of social order）」という問題に関し、デュルケムから直截的な影響を受けたパーソンズは、社会構造やその均衡過程の説明を企図した一般理論の構成要素、すなわち「文化」として共通価値を組み込むことになるが、係る学說的展開が起こったのは、『社会的行為の構造』以降である。次節では、パーソンズとデュルケムの継承関係を、「文化の理論的位置づけ」を軸に論考していきたい。

3, パーソンズの機能主義的文化理論に看取されるデュルケムからの影響

パーソンズが主意主義的行為理論を構想した目的は、共通価値統合という「〔社会学〕建設のための正しい理論的基盤」（Parsons, 1937c=1989: 200）を、あくまで「社会的行為」の次

元で設定することにあった。このことは、彼が社会学について、「『共通価値による統合という属性によって理解することのできる社会的行為体系に関する分析的理論の展開をめざしている科学』」(Parsons, 1937c=1989: 191)と定義していることから判明であろう。社会的行為を基底的な分析単位に置く姿勢は、中期以降も一貫している。

1950年代に入ってパーソンズは、社会秩序の問題を説明するための行為理論を、インターディシプリナリーに適用し得る「総合的な水準」へと発展させるべく、システム論的な枠組を新たに提唱した(Parsons and Shils eds. 1951)。「パーソナリティシステム」、「社会システム」、「文化システム」という三つの行為体系概念はその最たるものである。集合体とパーソナリティ(個人行為者)という「社会と心理の二領域にあらわれた行為概念の体系」が抽出された背景として、パーソンズ自身が「これらの諸要素を効果的に取り入れることが可能となった」(Parsons and Shils eds. 1951=1960: 87)と述べているように、フロイトに代表される精神分析学や人類学からの影響が認められる。また文化領域における行為概念の体系に関しては、ウェーバー社会学のみならず、デュルケム社会学の継承発展の成果という側面が強く、本節では文化概念をめぐるデュルケムからパーソンズへの継承関係に焦点を当てる。

中期以降のパーソンズ社会学は、純粋な行為理論というよりも、むしろ文化理論とみなすべき特質をもつ。その論拠は、パーソナリティと集合体との相互連関を説明する必要性から文化概念が精練されていった事実にある。とくにパーソンズの関心は、文化のパーソナリティへの「内面化(internalization)」と集合体における「制度化(institutionalization)」のメカニズムに向けられていった。これは、心理と社会の両システムが構造的な安定を保持するうえで、「型の一貫性(consistency of pattern)とよぶことができるような……内面的統合性」(Parsons and Shils eds. 1951=1960: 34)(傍点著者)を具備する文化システムの要素が、それぞれの内部に摂取されねばならないと判断されたためである。約言すれば、パーソンズの文化概念は、他の二つの行為体系に対する「機能的意義」(個人的行為の動機づけと社会的相互行為過程の方向づけ)、すなわちパーソナリティと集合体に対する制御の観点から措定されたのである。

ところで文化システムは、「行為の志向(orientation of action)」—社会的客体(他我としての個人、集合体)と非社会的(自然的、文化的)客体からなる行為状況に対して諸個人が意識的、あるいは無意識的にもつ「概念」—のなかでも、現在または将来における欲求充足の可否に関わる「動機志向(motivational orientation)」の三様式(「認識的(cognitive)」、「カセクシス的(cathectic)」、「評価的(evaluative)」のうち、いずれが優位を占めるかに従って「認識的記号の体系」、「表出的記号の体系」、「評価的記号の体系」という三つの下位システムに分化される。さらに評価的記号の体系は、行為者が選択に際して委託すべき規範の型を示す「価値志向(value orientation)」の三つの標準(「認識的(cognitive)」、「鑑賞的(appreciative)」、「道徳的(moral)」)に細分化される。50年代以降、パーソンズの文化概念は、社会全体の均衡維持に寄与する相互依存的な諸部分のなかでも中枢に据えられ、理論的に彫琢されていくこ

となる³。

パーソンズの文化システムを認識的記号体系の水準でみた場合、そこにウェーバー社会学へのまなざしを看取することができる。そもそも同下位システムは、文字通り行為状況の認識にかかわっており、それゆえ状況の真実 (reality) そのものの反映ではなく、真実に対する行為者の認知的志向が知識や観念としてパターン化された事実 (facts) と呼ぶべきものである。このとき、科学的に証明可能な経験的世界のみならず、科学的に証明困難な超自然の世界にまで志向の範囲が及ぶため、「信念体系 (belief system)」とも呼ばれる (Parsons and Shils eds. 1951, Parsons, 1961=1991: 解説)。したがって文化の認識的領域は、行為状況に対する認知的関心が優位を占める体系であり、「経験的-非経験的 (empirical-non empirical)」、「実在的-評価的 (existential-evaluative)」という二つの分類軸に即して、経験的・実在的信念 (科学、前科学)、非経験的・実在的信念 (哲学、前哲学)、経験的・評価的信念 (イデオロギー)、非経験的・評価的信念 (宗教的観念) という四つのカテゴリーに区分される (Parsons, 1951)。

これらのうち、イデオロギー (それに対するコミットメントが成員資格の一側面をなしているような、集合体の目標や未来の状態に関する経験的な信念) と宗教的観念 (その受容が道德的義務とみなされているような、超自然の実体に関する非経験的な信念) は、科学や哲学とは対照的な「目的論的発想」と第一次的に結びついている。すなわちそれは、「欲求性向の充足と剥奪」および「行為主体の統合と安定」である。イデオロギーも宗教的観念も、「状況にたいするカセクシス的水準の関心や、評価的水準の関心を含む、全体としての行為にたいする認知的な状況規定にかかわっている」 (Parsons, 1951=1974: 362) ことから、行為者が自己の行為に付与する意味の源泉とは何か、という「意味の問題 (problems of meaning)」への解答とされるのである。ここでの「意味の問題」とは、「主観的に思念された意味」を行為分析の出発点に据えたウェーバーに倣って、パーソンズが生み出した造語と考えられるが、とくに宗教的観念の場合、イデオロギーよりも深淵なテーマや問題を孕む諸行為が認知的状況規定の対象をなしている⁴。

一方で、パーソンズがどの文化要素についても、「個人行為者たちのパーソナリティの内面化された構成要素となり、社会体系の制度化されたパターンをなしている、いくつかのシンボルのパターン化され、または秩序づけられた体系」 (Parsons, 1951=1974: 326) と捉えている点には注意を要する。シンボル体系としての文化の概念規定には、行為者の志向要素が、他我との間で分有可能な記号の客体に伝達されることにより一般性を獲得し、集合体の統合ないし連帯に寄与するという、きわめて重要な理論的視点が含まれているのである。

このようなパーソンズの文化観は、やはり宗教論の文脈で鮮明となったデュルケムのシンボリズム観からの影響を窺わせるものである。デュルケムは、「宗教力」 (聖物への畏敬と尊厳の感情) が個人から外在化し一般化される条件を、「象徴物」との関連に求める。彼によれば、家屋の壁面、丸木船、武具、墳墓、岩肌、人体に彫られたトーテム的徽章が聖物たり得るのは、これらを聖なるものと信じる諸個人の感情 (功利的計算や利害損得とはおよそ無縁の心的態

度)を、集合体内に運ぶ「意味乗り物 (vehicle)」としての本質をもつためである。「宗教力は集合体はその成員に吹き込む感情にすぎないが、しかし、それを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情である。この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうしてこの対象は聖となる」(Durkheim, 1912a=1975: 411)。

パーソンズは、デュルケムが当初から、「行為におけるシンボリズムというものの果たす役割をそのいくつかの側面で明確にしたこと」—『社会分業論』のなかで、法は「心象 (image)」同士の結合としての連帯を知覚し得る「可視的象徴」に位置づけられた—について、「最も重要な理論的貢献の一つ」(Parsons, 1937b=1982: 15)と評価したが、係る思考が十全に引き出されるに至ったのは、『宗教生活の原初形態』においてである⁵。聖性に関し、人びとが所与の事物に「尊敬の念」を意味づけする象徴的関係の所産とみなすデュルケムの発想を、パーソンズは「これまで考察してきた範囲の行為理論にとって全く新しい何者か」(Parsons, 1937c=1989: 111)に位置づける。聖物がシンボルであるかぎり、これに対して抱かれる畏敬や尊敬との関係は必然的・因果的なものではなく、恣意的・慣習的なものである。

「個人に鼓吹された観念や感情が、シンボルと結びつくことで共有化される」とするデュルケムの視座は、パーソンズの文化理論のなかでも、とりわけ表出的記号体系(表出的シンボリズム)に関する議論に反映されている。非論理性を不可避免的に帯びる表出的記号体系は、パーソンズ自身、「文化システムの諸領域中、最も研究が遅れていた部分である。そして、実際のところ、今日でも依然として最も遅れた状態のままである」(Parsons, 1961=1991: 94)と認めるように、その考察に関して未成熟な面が否めない。それでもシンボルとしての一般的な伝達可能性に優れている点、相互行為諸関係の「交互的対称 (reciprocal symmetry)」という文脈において作用する点など、社会科学の組上に載せられるべき特質をもつがゆえに、パーソンズは、文化の表出的要素の議論にかなりの紙面を割いている(Parsons, 1951)。表出的記号体系とは、端的にいえばカセクシスの志向、すなわち行為者の即時的な欲求充足への関心が優位を占める文化要素である。パーソンズによれば、表出的記号体系は相互行為過程の部分として、三つの機能を果たしているという。すなわち、(1)相互行為当事者によるカセクシスの意味のコミュニケーションの促進、(2)規範的規制(表出的な関心や行為を判断する鑑賞的基準を課すこと)による相互行為過程の編成、(3)欲求充足の直接的な客体(対象)となる、である。

デュルケムからの影響が強く見出せるのは、「一般的な尊敬の対象となる客体は、文化的客体であって、それらはしばしば、認識様式の中で、非経験的な位置に置かれている」(Parsons, 1961=1991: 23)と主張されたように、表出的記号体系のなかでも宗教的意義をもつ「集合体の連帯のシンボル」(Parsons, 1951)、なかんずく芸術作品と儀礼についての考察である。例えば宗教画は、鑑賞的基準と結びついている以上、純粋な意味でカセクシスの関心の対象であるが、同時に芸術の域を超えた「現実の指示物以上の表出的意義」を呈示するため、評価的関心の対象ともなる。ルネッサンス期の聖母子像は、当時の実際の母子関係を描写しているものの、そうした経験的な社会関係には特徴的でない「含蓄 (connotation)」をもつがゆえに、

「[一種のシンボルとしての絵画]」（Parsons, 1961=1991: 27）となる。したがって、宗教画が表出しているのは、個別主義的内容よりも普遍主義的内容であり、パーソンズにとって両者の相違は、「一般性という水準」に求められる。「父なる神」という表出的意義は、キリスト像に代表される特定の文化的客体をととして実質的に分有され、構成員の相互行為を促し活性化する。表出的記号体系を特徴づける二重の指示作用は、デュルケムが『宗教生活の原初形態』のなかで既に洞察していたものであった。

デュルケムによれば、いずれのトーテム的徽章も、実在の動植物の外観を忠実に再現することを企図して描かれるものの、それら「トーテムに対する観念」を表出する欲求こそが、本具的な動機づけをなしているという（Durkheim, 1912a）。むしろこのとき、神聖なデッサンや紋章に固着したトーテム的観念の方が、トーテム種に比して高次の分有可能性（一般性）を帯びていることはいうまでもない。普遍主義的内容、すなわち「一般化された尊敬（generalized respect）」の客体である宗教的芸術は、行為主体の統合という評価的関心と密接に結びついている。さらにパーソンズは、「集合体の連帯」に寄与する表出的シンボル群を、純粹に表出的要素が強調されるもの⁶と評価的な要素が強調されるものとに区分する。

デュルケムからパーソンズへの理論的影響は、とりわけ後者をめぐる議論に集約されているといっても過言ではない。評価的性格と相即不離な表出的記号体系の第一次的カテゴリーは、「集合体の成員たちの共通の道徳的な心情または欲求性向を表示し、規制している」（Parsons, 1951=1974: 392）宗教的領域である。この「情緒的調整」という機能において、儀礼は宗教画と同じく、それ単体では文化の認識的領域に属していた「超自然的なもの」に関する観念と表出的記号体系とが融合したものである。文化の「信念体系と表出的シンボルとのあいだに、多くの箇所できわめて密接な融合がおこなわれ……つねにどんな一組のシンボルにも認知的側面と表出的側面の双方がみられる。……評価的信念のばあいを第一として、その表出的関心は大きな意義を獲得し、幾多のイデオロギー的・宗教的な信念体系のなかで特定のシンボルは大部分表出的シンボルとなる」（Parsons, 1951=1974: 408）（傍点引用者）。

つまりシンボル複合体という文化の特質上、科学のおよび哲学的な知識が言語化されるのと同様に、宗教的観念自体も有形的な記号のうちに伝達されるのである。なかでも、神話に登場する人物とその活躍の「戯曲的描写」のかたちをとる儀礼は、「律動的周期の発生」という特徴をもつ「卓越して感情的な緊張解放現象のいくつか」（Parsons, 1951=1974: 393）、とりわけ集合的沸騰をとまなう情緒的な調整作用を担っている⁷。また、その営為は、集合体成員の感情を調整するうえで、法衣、場所、建築物といったほかの物的客体を必要とする。デュルケムの宗教論でも重視されたように、諸々の聖なる道具は、俗なる世界で蓄積された緊張を適切な仕方で解放するための手段として、儀礼とともに表出的シンボルの「連合的複合（associational complex）」を編成しているのである（Parsons, 1951）。

パーソンズの文化理論において、表出的記号体系の特定領域が担う感情的な調整（adjustment）は、社会システムの安定にとって重要な働きとして強調される。とくに儀礼は、

宗教的な信念体系と密接に結びついた「集団の連帯の象徴的表現」に位置づけられている。このようなパーソンズの立場は、やはりデュルケムの思想を継承することで導き出されたものといえるが、「贖罪の儀礼」についての洞察はその例証のひとつであろう。

デュルケムによれば、贖罪の儀礼とは、死や病、早魘への悲哀と苦悩を表象する様式であり、氏族共同体が被った損失を償わなければならないという「義務」の觀念に依拠している。とくに「喪」にかんする儀礼が呼び起こす感情は、親縁者の個人的悲哀（弔意）ではなく、共同体そのものの衰退に対する集合的な恐怖である。「親縁者が泣き、歎き、傷つけ合うにしても、それは、彼らが近親の死によって自ら害われたと感じているからではない……それは……個人の情的状態から、かなりの程度、独立している」(Durkheim, 1912b=1975: 289)。

つまりデュルケムは、ここでも聖的象徴物の運ぶ内容が、一般性を帯びた客観的意味であることを示唆しているわけだが、係る社会的感情は、慟哭の連鎖のなかで激しさの度を増していき、流血に至るまで互いを傷つける一連の所作のもとで親縁者全員を集合的沸騰にいざなう。このようにして放射された過剰なエネルギーは、彼らを勇気づけその精神を活性化し、生きる力を恢復させる。こうして、近しい人間の死という「不浄なる聖」は、「浄なる聖」へと終極的に転化するのである。したがって贖罪の儀礼は、明らかにパーソンズの指摘するような緊張の解放現象を招来し、そのなかで参加者達の情緒を社会秩序の調和的統合に寄与する方向へと調整しているのである。

たしかに儀礼は、連帯という「社会統制過程を支持する要素」を潜勢的にそなえているが、評価的関心と不可分な集合体の感情を表出するシンボルは、何も宗教的なものだけに限定されない。デュルケムの宗教論から摂取した表出的記号体系の担う情緒的調整を、パーソンズは非宗教的な領域にも見出ししている。実際に彼は、アメリカ独立記念日などの愛国的祭礼や大学の卒業式を例示している (Parsons, 1951)。これらの行事もまた、「超自然的なもの」に関する信念とは結びつかないとはいえ、一定社会の内部で感情的な調整作用を果たす点において、評価的性格を有する集合的連帯のシンボルなのである。

ここまでの論考では、パーソンズが自身の文化概念を構築するうえで、デュルケムのシンボリズム観からいかに大きな示唆を受けていたかについて言及してきた。その際、とくに文化システムの認識的要素と表出的要素との関係をめぐる議論の底部に、デュルケム自身の主意主義的視座が継承されている事実も確認された。

ただ一方で、文化システムの評価的要素に関し、パーソンズが他の要素との関連をどのように捉えていたのかについては触れられていない。デュルケムの場合、集合意識としての道徳的感情こそが社会統合の要であったのに対し、パーソンズの場合、彼が社会統合の要に据えた共通価値は、それが集合意識の概念から導出されたものであったとしても、あくまで念頭に置いていたのは道徳的規範であった（むろんこのような導出が可能であったのは、デュルケムのいう宗教的な尊敬や畏怖の感情が、規範的な特性を帯びていたためにほかならない）。

パーソンズが主意主義的行為理論の次元で打ち出した共通価値は、機能主義的文化理論の次

元では、評価的記号体系のなかでも「行為システムの最上位の統合のテクニックをあらわす」（Parsons and Shils eds. 1951=1960：269-270）道徳的標準に相当する。本節で最後に言及しておかなければならないのは、行為システムへの影響という見地において、諸行為（並びに行為の諸タイプ）の結果を判定するための標準すべてを総括しているような、最も広範囲に及ぶ規範的ルールという意味での「価値」の象徴的表出をめぐる問題である。

道徳的標準としての価値は、集合体への「制度化」（役割期待を規範的に構成することで、相互行為をパターンリスティックに組織化する）とパーソナリティへの「内面化」（欲求性向の一部をなすことで、個人的行為に方向づけを与える）の両水準で社会統合の主要な焦点をなすものであり、それゆえ、重要な戦略的意義を与えられている。

文化システムのなかでも、認識的記号体系と評価的記号体系の違いは、行為状況を言表するうえでの立論形式に求めることができる。前者のうち評価的関心をともなうイデオロギーと宗教的観念が、客観世界の叙述にあたり「事実命題」の形式をとるのに対して、後者の価値（純粋の評価的要素）は、「何が望ましいか」についての「規範命題」として表現される（Parsons, 1961：解説）。このことは、「制度化」された価値が、社会システム（およびその下位システム）の望ましい状態や方向を規定する一方で、「内面化」された価値が、パーソナリティシステム（およびその下位システム）の望ましい状態や方向を規定している事実からも窺い知れる。したがって、文化理論の文脈で提言される価値は、「当為」としての本質を内包しており、デュルケムの集合意識 — パーソンズはこれを共通の理念的規範、共通の価値体系、価値態度の共有体系などと表現している — に由来する共通価値の概念ときわめて近似的なものであるといえよう。

行為主体の統合という観点からみた場合、プライオリティが置かれているのは「制度化」された価値＝「社会的価値」のほうである。というのも、いったん社会システムに取り入れられた道徳的標準は、集合体成員の役割期待の部分（構成要素）となることで、システム内での行為をこれに同調的な「役割行動」として組織化するためである（社会システムが「役割の体系」ともみなされるのは、「制度化」のメカニズムが、相互行為過程を「期待の相補性」と呼び得る安定的なパターンとして規制しているためである）。これに比して、社会化の諸機構をとおして「内面化」された価値＝「パーソナリティ価値」のほうは、システム内での行為が「制度化」された価値から逸脱しないように、各パーソナリティを動機づけている。

パーソンズによれば、とくに「社会的価値とは望ましいもの（the desirable）についての規範的概念であって、……関連する社会システムの状態に応用されるものとみなされねばならない」（Parsons, 1991=1995：46）という。まさに社会的価値は、集合体成員の相互行為過程に安定的な秩序をもたらすという機能的意義において、かつてパーソンズが、「ホブズの秩序問題」解決への突破口を見出した共通価値と同様の統合的働きを、パーソナリティ価値よりも直接的に果たしているのである。「制度化されている広範な文化の価値は、その一般性のゆえに、この課せられた秩序の枠組の創造にあたって個人的価値以上に重要な働きをする」

(Parsons and Shils eds. 1951 = 1960 : 285)。

現実問題として価値が「制度化」されるためには、イデオロギーや宗教的観念といった認識的記号体系と同じく、「集合体の連帯」に寄与する諸種の表出的記号体系によって広く伝達されなければならない。つまり社会的相互行為を規制するために、「価値それ自身あるいは価値への態度は多様な仕方『象徴的に』表出される」(Parsons, 1991 = 1995 : 47) 必要があることから、書物、法、祭式、絵画・彫刻、さらに両親や尊敬する人物の言葉あるいは行動といった有形的で複合的な記号(意味乗り物)として具象化されているのである。

したがって、価値の「制度化」過程とこのことによって帰結される社会統合に関するパーソンズの議論からも、デュルケムが後期に示した主意主義的視座(集合体の連帯は、構成員の間で分有されたシンボリズムによって可能となる)の影響を読み取れるのである。

4, デュルケムからパーソンズへの理論的継承関係を問うことの意義

1930年代当時、社会学の基礎理論として主意主義を提唱した際、パーソンズはその根幹をなす発想を、デュルケムの後期思想—「宗教的観念の活性化のために儀礼の参加時に遂行される能動的役割」、「宗教的観念の活性化によって帰結される集団的統一」、「儀礼が促す集合的沸騰のなかで創造される社会秩序」という三つの柱に収斂される—から継承することで導出した。「暴力と欺瞞の行使に対する制約が欠けているために、おのずから権力を求める無制限な闘争を結果せざるをえない」(Parsons, 1937a = 1976 : 155) 功利主義に対して、パーソンズが、ウェーバー以上にデュルケムの社会学を克服の理論的基部に据えた事実は何ら驚くに値しない。というのも、デュルケムの諸著作で展開された理論の多くが、スペンサー流の個人主義(経済的自由主義)をいかに乗り越えるか、つまり自然状態がもたらす社会解体をいかに防ぐかという道徳的な主題に根差していたからである。

さらに50年代には、構造機能分析の立場から、社会システムの安定に不可欠な外的記号の体系として文化が指定される。係るパーソンズの文化概念は、デュルケムの宗教論という基礎に深く立ち還ることで結実されたものである。「道徳的統一」を成員諸個人に実感させるように、「宗教力は、象徴そのもの—その助けによって宗教力は思考された—がいかに不完全であるとしても、実有である」(Durkheim, 1912a = 1975 : 370) とするデュルケムの至言は、パーソンズの文化観にも色濃く反映されている。つまり、それがどれだけ一般性の水準を満たしていたとしても、共通のシンボルを介して分有されないかぎり、価値や信念の体系は、諸個人を統合へ促す実有的なものとして発現し得ないという認識である。また、デュルケムのシンボリズム観をパーソンズが発展的に継承したと評価できる所以は、高次の意味(集合体の連帯基盤をなす道徳的な感情や価値)を表出する記号的客体についての考察を、国家や市民社会主導の祭典や行事など、宗教以外の領域にまで押し広げた点にある⁸。

パーソンズの社会学は、どちらかといえばウェーバーとの関連から研究されるくらいであった。行為理論の文脈でみれば、功利主義の流れを汲む近代経済学に対し、ウェーバーが、「目的合理性（Zweckrationalität）」・「価値合理性（Wertrationalität）」という理念型化をもって対抗した点が重視される（Weber, 1922）。つまり、二項対立的に指定された両概念は、経済理論が「非合理的なもの」として捨象した社会的行為の広範な領域を、合理主義的に捉え返す学問的・思想的努力を定式化したものであったとする議論である（厚東、1980）。たしかに、「目的実現と手段採用との内在的關係についての経験的に正しい知識」を前提とする功利主義の伝統では、「ほとんどすべての種類の儀礼は、迷信と決めつけられ、たとえ存在しても、それは人間の無知ないし歪曲に起因する一つの異常性」（Parsons, 1937a=1976：95-6）として後景に追いやられてきた。したがって、理念や倫理といった価値概念を媒介に「非合理的なものの合理的把握」を目指したウェーバーの試みが、功利主義克服の方途を模索していたパーソンズに重大なインパクトを与えたことは容易に想像がつく。この意味で、ウェーバーとの比較と関係が、パーソンズ研究の主要課題と目されたのも当然の流れであった。

ハイデルベルグ大学に留学した折に『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1904-1905）と邂逅して以来、パーソンズが経済活動を把握するうえで、倫理的な価値要素の意義をつねに重視していたことは紛れもない事実である（実際にウェーバーのいう「資本主義の精神」において最高善に置かれたのは、営利活動を人生の自己目的とみなす非功利的な義務の観念であった）。しかしながら、ウェーバーの価値概念は、それが秩序の樹立に帰着し得るものだったとしても、その立脚地はあくまで個人行為の次元に局限されており、初発から社会関係の次元に位置づけられていたパーソンズの価値概念とは位相を異にしている。あらためて強調すべきは、パーソンズの共通価値が、ウェーバーの価値よりも、むしろデュルケムの集合意識に由来しているという事実なのである。

文化理論の文脈においても、とくにパーソンズの認識的記号体系の概念は、パーソナリティの行為を主観的に方向づける知識と観念の体系として規定されており、「意味の問題」との関連において考察する余地は大きい。ただし、同下位システムのなかでもイデオロギーと宗教的観念に関し、パーソンズが特定の他我だけでなく、ほかの複数の成員との間でも分有可能な意味として、共通のシンボルによって一般化される存在と捉えている点には十分に留意する必要がある（Parsons, 1951, 1961）。国家的な祭式やモニュメント、および宗教的な儀礼、用具、服飾などは、評価的な信念体系を伝達する媒介様式を中心に占めているが、パーソンズの表出的シンボルについての立論からは、「集団の統一は、……その全成員がおびている……集合的な記号によってのみ感じられる」（Durkheim, 1912a=1975：419）と道破したデュルケムからの影響を強く読み取れるのである。

中期におけるパーソンズ社会学は、パーソナリティと集合体の機能連関を分析する一般理論の相貌を呈するようになるが、その際、ホブズ問題を解決するための確証として得られた共通価値は、象徴体系による伝達をととして同連関を支える文化要素の中核に定位された。パー

ソンの機能主義的文化理論、なかでも評価的関心をともなう認識的記号体系と表出的記号体系、および価値（評価的記号体系における道徳的要素）と表出的記号体系の関係性をめぐる一連の議論は、デュルケムという先達なくして生み出されることはなかったと確言し得る。また、デュルケムからパーソンズへの継承関係を跡づけるうえで、主意主義的行為理論にまで遡行しなければならないのは、パーソンズが従来の立場から独自の文化理論を展開させた際、デュルケム自身の主意主義的視座、とりわけその基調をなすシンボリズム観——「儀礼を中心とする聖的象徴が、宗教的に肝要な信念を参加者の間で不断に想起し、係る価値態度の共有と強化を導くことで氏族共同体の統合に貢献する」——が重要な結節点に位置していたためである。

本稿の如き試みは、生涯を通じ一貫した問題意識（社会関係の秩序化）の理論的・思想的背景が何に由来しているのかという見地から、社会学説史に占めるパーソンズの位置を再検討するうえでの一助となることが期待される。

〔注〕

- 1 デュルケムは、『社会分業論』の趣旨について、「道徳生活の諸事実を、実証諸科学の方法によってとりあつかおうとする、ひとつの試み」（Durkheim, 1893=1971: 31）であると言明する。実際に分業の発展要因は、社会の「動的密度」（人びとの接近・交流）と、その増進に不可欠な「物的密度」（人口密度、通信・交通手段）や「容積」（人口）といった、経験的諸事実に求められている。パーソンズは、「実証主義的な枠組」による道徳や倫理の考察には限界があるとの認識から、初期のデュルケムが、「かれにとっての基本的な問題」（行為において道徳的要素が果たす役割）を、主意主義という「明確な形で煮詰められてはいない」（Parsons, 1937b=1982: 7）と論難する。
- 2 積極的儀礼では、聖物に対して「感じられた興奮をもっと適宜な様式で表現する」（Durkheim, 1912a=1975: 390）ために、トーテム種を象った紋章が用いられる。人びとは自分たちの先祖と同じ動植物が彫られた器具や武器を振り回し、撃ち合わせることで、その精神を狂熱的段階にまで拡充させる。このように氏族共同体における聖的感情は、「極大の聖性」をもつシンボルの存在を不可欠とするものの、パーソンズのデュルケム解釈に従えば、聖的記号の操作という形態をとる以上、一連の宗教的祭儀は、「共通の価値態度の儀礼的表現」としての機能を果たしているのである（Parsons, 1937b）。
- 3 1960年代に入り、文化の三つの下位システムは、「サイバネティック・コントロール・ハイアラーキー」および「AGIL 図式」と関連づけられることで、A：認知的システム、G：表出的システム、I：評価的システム、L：実存的システムという四つの様式に再分類されることになる（意味的制御の水準において、上方からL→I→G→Aの順でハイアラーキー的に組織化される）。このうち実存的システムは、もともと観念的記号体系に属していた非経験的および評価的要素が、「宗教哲学的意味における究極的實在」のカテゴリーに吸収されたものである。パーソンズが文化概念の再編成を試みたのは、「文化の社会学（culture of sociology）」の研究を進めるうえで、その主題をなす「〔文化と社会の〕両システムの相互依存と相互浸透に、必然的にともなう複雑な相互関係を明確にするとともに、関係する両者それぞれの側での分化についても確実に理解しておく必要がある」（Parsons, 1961=1991: 122）ためだった。
- 4 行為者の「意味の問題」に密接に関係するという点において、宗教的観念はイデオロギーと同様であるが、他方それは哲学的により広範な問題（自然、人間性、社会、人生の浮沈など）を含むものとして、イデオロギーと区別しなければならない。このような認識から、パーソンズは宗教的観念について

- て、「人間行為の道徳的問題、および人間の道徳的態度や価値志向パターンともっとも関係の深い人間的状況の諸特徴、なかでも宇宙における人間や社会の位置と関連している信念である」（Parsons, 1951=1974: 363）と言明する。
- 5 パーソンズによれば、このときデュルケムは、これまで「行為を倫理的に制御するといった内在的観点の下でみられていたものが、今や象徴によって表現されうるものと見なされるようになる」という「社会学的重要性の新しい観点」（Parsons, 1937b=1982: 176）に至ったという。
 - 6 パーソンズは、「集合体の連帯のシンボル」について、道徳的尊敬の態度が卓越した儀礼から、そうした評価的な考慮と直接には関係しない「祝い」を区別する必要性を説く。現代において感謝祭やクリスマスなどは、宗教的な含意を有しながらも、むしろこれを従属させている「家族的表出主義（familial expressionalism）」である。パーソンズによれば、祝いとは、集合体の連帯を確認する手段でありながら、デュルケムの意味での「誠実な生活の範疇ではなく、『リクリエーション』の範疇に属している」（Parsons, 1951=1974: 392）という。
 - 7 パーソンズはすでに『社会的行為の構造』の時点で、社会的統合がそれに依存している聖物への感情（究極－価値態度としての尊敬）が、「行為の実効的統制と社会関係の秩序化を可能にするように『調整される』」のは、儀礼を媒介にしているからである」（Parsons, 1937b=1982: 191）と立言している。
 - 8 とはいえデュルケム自身、考察の中心をトーテムの紋章や儀礼といった「宗教的象徴」に置きつつも、軍隊に掲げられる国旗、水夫や囚人が身体に刻んだ入墨などの例をあげ、これらの「物質的記号・造形された表象」が、共属感情を表出することによって、当人達の連帯意識を強化させる側面を指摘していた。よく知られた次の立言は、あらゆるシンボルが担う普遍の社会的本質機能を如実に表している。「社会生活はあらゆるその部面において、またその歴史のあらゆる時期において、広汎な象徴（シンボ）主義（リズム）によってのみ可能である」（Durkheim, 1912a=1975: 417）。

【参考文献】

- ・ Durkheim, É., 1893, *De la division du travail social*, Paris: Félix Alcan. (= 1971, 田原音和訳, 『社会分業論』 青木書店.)
- ・ Durkheim, É., 1912a, 1912b, *Les Forms élémentaires de la religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France. (= 1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下 岩波書店.)
- ・ Gouldner, A. W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books. (= 1978, 岡田直之他訳『社会学の再生を求めて』新曜社.)
- ・ 厚東洋輔, 1980, 「主意主義的行為理論」安田三郎・塩原勉・富永健一・吉田民人編『基礎社会学第1巻 社会的行為』東洋経済新報社、70－91.
- ・ Parsons, T., 1937a, 1937b, 1937c, *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press. (= 1976, 1982, 1989, 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』第1分冊・第3分冊・第5分冊 木鐸社.)
- ・ Parsons, T., 1951, *The Social System*, New York: The Free Press. (= 1974, 佐藤勉訳『社会体系論』青木書店.)
- ・ Parsons, T., 1961, Introduction to Part 4 (Culture and the Social System), in T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle & Pitts J. R, eds., *Theories of Society: Foundation of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press. (= 1991, 丸山哲央訳『文化システム論』ミネルヴァ書房.)
- ・ Parsons, T., 1991, "A Tentative Outline of American Values," Roland Robertson & Bryan S. Turner eds., *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, London: Sage, 37－65. (= 1995, 進藤雄三訳『アメリカの価値についての試論』中久郎・清野正義・進藤雄三訳『近代性の理論－パーソンズの射程』恒星社厚生閣、45－86.)

- ・ Parsons, T and Shils, E. A eds., 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge : Harvard University Press. (= 1960, 永井道雄・作田啓一・橋本真訳『行為の総合理論をめざして』日本評論新社.)
- ・ 油井清光, 1995, 『主意主義的行為理論』恒星社厚生閣.
- ・ Weber, M., 1922, *Soziologische Grundbegriffe, Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen : J. C. B. Mohr. (= 1972, 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波書店.)

(しらいし てつろう 佛教大学契約専門職員兼佛教大学非常勤講師)

(指導教員：千葉芳夫教授)

2015年 9 月 2 日受理